



## **Septuagintas betydning for udfoldelsen af nytestamentlig teologi**

### **Anden del: Udvalgte eksempler på skriftsteder og enkeltord**

Müller, Mogens

*Published in:*  
Dansk Teologisk Tidsskrift

*Publication date:*  
2016

*Document version*  
Også kaldet Forlagets PDF

*Document license:*  
[CC BY-NC-ND](#)

*Citation for published version (APA):*  
Müller, M. (2016). Septuagintas betydning for udfoldelsen af nytestamentlig teologi: Anden del: Udvalgte eksempler på skriftsteder og enkeltord. *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 79(3), 162-176.

# Septuagintas betydning for udfoldelsen af nytestamentlig teologi

Anden del: Udvalgte eksempler på skriftsteder og enkeltord<sup>1</sup>

*Professor dr.theol.*

*Mogens Müller, Københavns Universitet*

*Abstract:* This second part of an article on the significance of the Septuagint for the development of New Testament theology takes up a series of text examples and single terms where the Septuagint version of the Old Testament has influenced the New Testament. One outstanding example in the first category is the concept of virgin birth in Matthew 1,23 that derives from Isaiah 7,14. To the second category belongs not least the Septuagint's rendering of the tetragram by means of κύριος, Lord, a rendering that also made it applicable to Jesus.

*Key words:* Virgin birth – Book of Jonah – Lord – glory – gospel – law – covenant – justice – love – the peoples – neighbour.

## 5.1 Citater

Vi har allerede berørt eksempler på, hvordan den gamle græske oversættelse for de nytestamentlige forfattere har bestemt deres grundlæggende teologiske sprogbrug og undertiden muliggjort en inddragelse af Skriften, som den hebraiske ordlyd ikke havde tilladt.<sup>2</sup> R. Timothy McLay opregner i *The Use of the Septuagint in New Testament Research* en række af "the usual suspects", når det gælder skriftord i Det Nye Testamente, der afspejler en græsk tekst, der er forskellig fra den masesoretiske tekst. I denne sammenhæng vil vi begrænse os til et par af de steder, hvor alene den græske ordlyd muliggør den nytestamentlige

1. Jeg vil benytte lejligheden her til at rette følgende fejl i denne artikels første del i forrige hefte (DTT 79 (2016) 139-151: 148 l. 12 f.o. stryges "sich", og i l. 15 f.o. et "at"; 149 n. 27 skal det være "Dichotomy, og s. 150 n. 28 skal sidetallene være 717-730.

2. Den fulde registrering af *Vetus Testamentum in Novo* foreligger i det af Hans Hübner grundlagte værk med denne titel, hvoraf er udkommet *Band 2. Corpus Paulinum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997) og *Band 1,2. Evangelium Johannis* (i samarbejde med Antje & Michael Labahn, 2002), mens *Band 1,1. Synoptische Evangelien* og *Band 3. Katholische Briefe und Apokalypse* stadig er under udgivelse.

brug.<sup>3</sup> Dernæst vil vi undersøge en række af de vigtigste glosser, der i væsentlig grad henter deres betydning i Septuaginta.<sup>4</sup>

### 5.1.1

I tilfældet med 1 Kor 2,16, hvor Paulus ved at citere Es 40,13 i LXX's skikkelse får  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  i stedet for  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ , er det så langt fra – som Otto Michel mente det – at være det næstbedste, at det faktisk lægger op til fortsættelsen, hvor apostlen siger, at han er i besiddelse af  $\nu\omicron\upsilon\nu$   $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ . For dette udtryk kan være en vigtig nøgle til at forstå Paulus' opfattelse af det at være i Kristus som noget, der også er bestemmende for livsførelsen.<sup>5</sup>

### 5.1.2

Det måske bedst kendte eksempel er Matt 1,23 om jomfrufødslen. Havde oversætteren/oversætterne af Es 7,14 ikke valgt  $\eta\ \pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  til at gengive det  $\eta\ \pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ , som i sig selv blot betyder "den unge kvinde", er der faktisk god grund til at tro, at der ikke var opstået nogen forestilling om en jomfrufødsel. På den anden side har det efter alt at dømme netop været forekomsten i Es 7,14 af "jomfruen", der har bevirket inddragelsen af dette sted i Matthäusevangeliets række af opfyldelsescitater. For denne forestilling kendes fra Det Nye Testamente alene fra Matt 1,23, der citerer Es 7,14 med LXX's ordlyd, samt fra Lukasevangeliet, der genskriver dette motiv, dog uden skriftreference (se Luk 1,27, hvor glosen  $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  forekommer, samt 1,31, der er et skjult citat fra Es 7,14, men hvor "jomfruen" er udeladt, fordi udsagnet er omsat til direkte tiltale i 2. person). Så hvad der ellers var grunden til valget af  $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  i oversættelsen af Es 7,14,<sup>6</sup> har dette

3. Se R. Timothy McLay, *The Use of the Septuagint in the New Testament* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 2003), 148-158. Desuden vil jeg også inddrage det eksempel, som McLay, 159-169, giver på en mere indirekte teologisk indflydelse, nemlig i skikkelse af en frugtbargørelse af Jonas' Bog i Matthäusevangeliet

4. Det vil dog ske i en anden rækkefølge end hos McLay, nemlig en tilstræbt kronologisk.

5. Jf. McLay (2003), 152f: "We do not want to make exaggerated claims about the significance of the citation of Isaiah 40:13 for the development of Paul's thought, but it is tantalizing to suggest that 1 Corinthians 2:16 offers insight into the formation of the way in which the Apostle established the connection between the mystical union of the believer in Christ and the way one is called to live: *we have the mind of Christ*."

6. Se foruden diskussionen i M. Müller, *Kommentar til Matthäusevangeliet*. DKNT 3 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 2000), 90-92, og henvisningen dér til M. Rösel, "Die Jungfrauengeburt der endzeitlichen Immanuel Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta", *JBTh* 6 (1991) 135-151; Ronald L. Troxel, "Isaiah 7,14-16 Through the Eyes of the Septuagint", *ETHL* 79 (2003), 1-22.

skriftord netop i kraft af jomfruen haft en kolossal virkningshistorie.<sup>7</sup> Selv om det er det mest nærliggende at tro, at Lukasevangeliets i sin genskrivning i sidste instans bygger på Matthæusevangeliets, er det ikke muligt at sige noget om forestillingens liv og udvikling i den mellemliggende periode. Men det er påfaldende, den i Luk 1,31 alene implicit forbindes med Esajas-profetien. Og den fortolkning har været fremme, at jomfrufødslen for denne forfatter, der også fører sin slægtstavle helt tilbage til Adam, søn af Gud (Luk 3,38), betyder en helt ny begyndelse i uafhængighed af jødedommen og patriarkerne, hvorfor den kommer dermed ud på ét med en forkastelse af Israel som Guds udvalgte folk.<sup>8</sup>

### 5.1.3

Mindre oplagt er det, når McLay som eksempel også inddrager bru- gen af Dan 7,13 i Mark 13,26/Matt 24,30 med flere steder. Ganske vist er der efterhånden flere, der har udpeget den åbenbare identifi- kation af den menneskelignende med den gamle af dage i en række Septuaginta-håndskrifter som den oprindelige. Således læser disse tekstvidner i v. 13c ὥς i stedet for ἕως, så teksten lyder: ἐθεώρουν ἐν ὁράματι νυκτὸς καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὥς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο, καὶ ὥς παλαιὸς ἡμερῶν παρήν. Men at denne oversættelse skal have været baggrunden for en kristologisk forståelse af udtrykket i evangelierne, er en problematisk antagelse, hvad enten denne forståelse føres tilbage til Jesus selv eller til hans disciple.<sup>9</sup> For det er og bliver den mest sandsynlige antagelse, udtrykket "menne-

7. Som McLay, *The Use of the LXX*, 149, konstaterer det: "Innumerable heresies, controversies, decisions of ecumenical church councils, and so much of the terminology of the Early Church such as *theotokos* and *christotokos* are inextricably linked to the interpretation of Matthew 1:23, which utilizes the Greek."

8. Se hertil Gitte Buch-Hansen, "The Politics of Beginnings – Cosmology, Christology and Covenant: Gospel Openings Reconsidered in the Light of Paul's Pneumatology", *Mark and Paul. Comparative Essays Part II. For and Against Pauline Influence in Mark*, red. Eve-Marie Becker, Troels Engberg-Pedersen & Mogens Müller BZNW 199 (Berlin: de Gruyter 2014), 213-242, 238, hvor det bl.a. hedder: "In Mary's womb God creates a brand new beginning and a new γένος – race or family – independent of Judaism and its patriarchs. ... We may conclude that the narrative of the virgin birth is no innocent story; above all, it is a symbol of the rejection of Israel as God's chosen and privileged nation." Se også n. 47, hvor Buch-Hansen henviser til Justin, *Dialog med Jøden Tryfyon* 135,3 for denne forståelse.

9. Foruden McLays argumentation (2013), 155-158, se Mogens Müller, *The Expression 'Son of Man' and the Development of Christology. A History of Interpretation*. CIS (London: Equinox 2008) 344-345. Se siden desuden diskussionen i Siegfried Kreuzers "Exkurs: Papyrus 967, seine Besonderheiten und seine Bedeutung", *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Band II. Psalmen bis Daniel*, red. Martin Karrer & Wolfgang Kraus (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2011), 3005-3007.

skesønnen” i evangelierne går tilbage til en aramaisk talemåde, hvor (א)שן נר nærmest har optrådt som et upersonligt pronomen.<sup>10</sup> Inddragelsen af Dan 7,13 er således ikke udgangspunktet, men først sket i løbet af traditionsprocessen, nemlig på et tidspunkt, hvor man havde brug for skriftsteder, der kunne beskrive den ophøjede Kristus.<sup>11</sup> En fortolkning af udtrykket ud fra Dan 7,13 med den særlige læsemåde med ως forudsætter altså, at menneskesønnen i evangelierne er en kristologisk titel, hvad der er adskilleligt, der taler imod.<sup>12</sup>

#### 5.1.4

Brugen af Sl 8,3 i Matt 21,16: ἐκ στόματος νηπίων καὶ θιλαζόντων κατηρίσω αἶνον ville heller ikke have været mulig med MT's "af børns og diendes mund har du grundlagt et værn mod dine modstandere", ja, man må ligefrem tro, at det er LXX's "lovsang", der har skabt fortællingen om episoden i templet. Forfatteren til Matthæus-evangeliet har den i hvert fald ikke fra Markusevangeliet.

#### 5.1.5

Inddragelsen af Am 9,11-12 i ApG 15,16-18<sup>13</sup> er endnu et klart eksempel på en forskel, der har gjort teksten brugbar i en nytestamentlig sammenhæng. Således er MT's "så at de kan tage hele Edom i besiddelse og alle de folk, som mit navn er nævnt over, siger Herren, og han vil gøre det" i den græske oversættelse blevet til ὅπως ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομα μου ἐπ' αὐτούς, λέγει κύριος ὁ ποιῶν ταῦτα. For forfatteren til Apostlenes Gerninger, der lader dette citat indgå i Herrens bror, Jakobs tale ved apostelmødet, kan derved lade Jesu opstandelse være opfyldelsen af Herrens løfte om at genopbygge Davids faldne hytte med det formål, at også alle de øvrige mennesker, dvs. alle ikke-jøderne, kan søge Herren – i sin gengivelse indskyder han her det objekt, som mangler i LXX, nemlig τὸν κύριον. Ved at objektet i MT således bliver subjekt i LXX ændres i det hele taget

10. For en kort sammenfatning se Mogens Müller, "Er løsningen på 'menneskesøn'-problemet fundet? En anmeldelsesartikel om Maurice Casey's nye 'menneskesøn'-bog", *DTT* 71 (2008), 42-49. Optrykt i Müller, *Skriften i Skriften. Mellem tradition og reception. Fjorten Afhandlinger*, Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 22 (København 2011), 181-188.

11. Se Mogens Müller, "Biografiseringen af den opstandne og ophøjede Kristus", *Frelsens biografisering*, red. Thomas L. Thompson & Henrik Tronier, FBE 13 (København: Museum Tusculanum 2004), 135-146.

12. Se Müller, *The Expression "Son of Man" and the Development of Christology: A History of Interpretation*, SW 11 (London: Equinox 2012), passim.

13. McLay behandler ikke dette sted i forbindelse med de andre, men som et paradigmatiske eksempel i begyndelsen af McLay (2003), 17-25.

retningen, og ved at tilføje γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος til ποιῶν ταῦτα fremhæves udsagnets profetiske karakter: At dette skulle ske, blev således gjort bekendt fra evighed af.

### 5.1.6

Endelig skal også et mere sofistikeret eksempel nævnes. McLay (2003, 162-165) har således peget på, at LXX's gengivelse af Jonas' salme er en sandsynlig baggrund for Matthæusevangeliets eksplicite og implicitte inddragelse af Jonasbogen på en række vigtige steder i dets tydning af Jesu død. Således citeres hele Jon 2,1 i Matt 12,40, men også andre udsagn i salmen synes tænkt med. For ikke alene siger Jonas hele to gange, at han er i τῇ κοιλίᾳ κήτους (v. 1-2), men han beder også fra κοιλίας ἄδου (v. 3). Ved således at bruge glosen κοιλία alle tre steder, tydeliggør LXX den identifikation af havdyrets bug med dødsriget (Hades), som også er indeholdt i den hebraiske tekst, som dog her i v. 1 og 2 læser חַיִּת ("indvolde"), i v. 3 יִרְמָה ("moderliv, indre"). Talen i Matt 12,40 om Jesu ophold ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς kan desuden indbyde til et "medhør" af Jon 2,4 og 7, hvor det første sted siges, at Jonas blev kastet εἰς τῇ βάθη καρδίας θαλάσσης, det andet sted hedder, κατέβην εἰς γῆν ἣς οἱ μοχλοὶ αὐτῆς κάτοχοι αἰῶνιοι. Så selv om udtrykket καρδίᾳ τῆς γῆς altså ikke optræder i Jonas' salme, "its lexical components are employed as part of the metaphorical imagery that is associated with hades/Sheol" (McLay 2003, 161). Også selve opstandelsen, som ganske vist ikke her eksplicit nævnes, men synes tænkt med i tidsangivelsen "tre dage og tre nætter", kan Matthæusevangeliets forfatter have haft med i sin forståelse af Jon 2, nemlig ud fra v. 7b: "Og lad mit livs undergang stige op, Herre, min Gud! (καὶ ἀναβήτω φθορὰ ζωῆς μου, κύριε ὁ θεός μου)", hvor den hebraiske tekst blot har: "Men du, Herre min Gud, løftede mig op fra graven." Anvendelsen af både καταβαίνω og ἀναβαίνω forudsætter en nedfart til dødsriget og kan desuden pege på, at det er indefra, Jesus bryder de slæder, der ellers skulle have holdt evigt.

I forlængelse heraf peger McLay på, at afhængigheden af Jonas' Bog i Matt 16,18 – bemærk også gentagelsen af begrebet "Jonas' tegn" i 16,4 – desuden synes at afspejle sig i tilnavnet til Peter, Βαριωνᾶ, hvad der lægger op til, at talen om πύλαι ἄδου i v. 18 ikke skal forstås som en omskrivning for de gudsfjendtlige kræfter, men – mere bogstaveligt – om de porte til Dødsriget, som Jesus ved sin opstandelse sprænger – jeg vil altså mene – indefra. Dette motiv udfoldes så siden i de ellers gådefulde udsagn i Matt 27,51b-53 om de hensovede helliges legemer, der gik ud af deres grave og efter Jesu opstandelse viste sig for mange i den hellige by.

## 5.2 Enkelte betegnelser og begreber

Det er klart, at der, hvad angår betegnelser og begreber, alene kan blive tale om et udvalg, som så til gengæld forhåbentlig er repræsentativt. Og netop i tilfældet med enkeltord bliver det tydeligt, at den nye kontekst, som er skabt af Kristus-troen, også kan bidrage til det betydningsindhold, de forskellige gloser får i nytestamentlige skrifter, og som danner udgangspunkt for deres brug hos senere kristne forfattere. Som vi skal se det, har det ganske vist i nogle tilfælde været diskuteret, hvorvidt den nytestamentlige sprogbrug her primært har haft sin baggrund i Septuaginta, eller om indflydelsen herfra først gjorde sig gældende hen ad vejen. I dette spørgsmål hælder de fleste dog nok i dag til, at det var det første, der gjorde sig gældende.

### 5.2.1 κύριος

Det vel vigtigste eksempel på en oversættelse, der fik stor betydning for udviklingen af nytestamentlig teologi, er Septuagintas gengivelse af gudsnavnet *Jahweh* med κύριος.<sup>14</sup> Allerede i Genesis-LXX skelner oversætterne mellem Gud (ὁ θεός) som gengivelse af *'elohim* og Herren (κύριος) som gengivelse af *'adonaj/Jahweh*. Gennemgående foretrakkes sidstnævnte betegnelse, hvor det gælder straffeaspektet, mens førstnævnte navn især forbindes med barmhjertighed.<sup>15</sup> Selv om de ældste LXX-håndskriftfragmenter på gudsnavnets plads bringer tetragrammet med hebraiske bogstaver, er der grunde til at antage, at LXX her afspejler den omstændighed, at man allerede i 200-tallet f.Kr. i oplæsningen erstattede *Jahweh* med *'adonaj*, hvad der naturligt nok blev gengivet κύριος. Det blev til gengæld aldrig brugt til at oversætte *ba'al*, hvad der ellers havde været nærliggende.

Denne transformation af det græske κύριος til et "navn" fik store konsekvenser i den tidligste græsktalende kristendom, som bekendte sig til den opstandne ikke mindst med netop denne betegnelse (se fx Fil 2,11), idet den dog også fortsat om end kun ca. en tredjedel så mange gange blev benyttet om Gud, som oftest i skriftcitater eller i

14. Det følgende bygger først og fremmest på Martin Rösel, *Adonaj – warum Gott "Herr" genannt wird*, FAT 29 (Tübingen: Mohr Siebeck 2000), især 222-230. Desuden samme, "Die Übersetzung der Gottesnamen in der Genesis-Septuaginta", *Ernten was man sät*, red. D.R. Daniels, U. Glessmer & M. Rösel. FS Klaus Koch (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1991), 357-377; "Theologie der griechischen Bibel. Zur Wiedergabe der Gottesaussagen im LXX-Pentateuch", *Vetus Testamentum* 48 (1998), 49-62; "Towards a 'Theology of the Septuagint', *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, red. W. Kraus & R.G. Wooden, SBLSCSS 53 (Leiden: Brill 2006), 239-252, især 245-248.

15. Ganske vist forholder det sig i dette spørgsmål omvendt hos Filon.

referencer dertil.<sup>16</sup> Så selv om brugen af κύριος-betegnelsen om Jesus også kan have haft en polemisk brod mod denne verdens herskere (jf. 1 Kor 8,5),<sup>17</sup> taler al sandsynlighed for, at den tidligste menigheds inddragelse af den i kulten har sit udspring netop i Septuagintas gengivelse af *ʾadonaj* og ikke, som det tidligere var en udbredt opfattelse, i hellenistisk kult.<sup>18</sup>

Det er velkendt, at brugen i Det Nye Testamente af κύριος om såvel Gud som Jesus, hvor "titlen" fx i Matthæusevangeliet konsekvent og alene anbringes i munden på troende disciple i tiltale til Jesus – således ikke Judas –, en række steder, ikke mindst hos Paulus, rejser spørgsmålet om, om det er den ene eller den anden, der er tale om. At titlen kunne bruges i én sætning om begge, ser vi i perikopen med samtalen om, hvis søn Kristus er, hvor Sl 110(109),1 citeres med David som den talende i udsagnet εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου (Mark 12,36 med par.).

En særlig omstændighed er, at oversættelser af det græske κύριος også helt har fået lov til at fortrænge tetragrammet i såvel Vulgata som i praktisk taget alle moderne oversættelser fra Reformationen og frem. GT-oversættelsen af 1931 indførte ganske vist her at skrive Herren med kapitæler (HERREN), hvad man dog gik bort fra igen i 1992-oversættelsen.<sup>19</sup> Karakteristisk nok gennemførte Frants Buhl at

16. Ifølge Rösel, *Adonaj*, 224, bliver Jesus i NT betegnet som κύριος ca. 468 steder, mens betegnelsen gælder Gud ca. 156 steder. Disse tal har Rösel fra en ikke-offentliggjort artikel af Christfried Böttrich.

17. Se hertil fx Heike Omerzu, "Paulus als Politiker? Das paulinische Evangelium zwischen Ekklēsia und Imperium Romanum", *Logos – Logik – Lyrik. Engagierte exegetische Studien zum biblischen Reden Gottes*, red. Volker A. Lehnert & Ulrich Rüsen-Weinhold, FS Klaus Haacker, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 27 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009), 267-287, især 270.

18. Klassisk er her opfattelsen i Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, FRLANT 21 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1913, <sup>2</sup>1921 = <sup>6</sup>1967), især 98-104, hvor det erklæres, at denne brug af titlen om Jesus ikke kan være opstået på palæstinensisk grund, og endvidere bestridt (101), "daß man i den hellenistischen Urgemeinden den Titel κύριος aus dem Alten Testament herausgelesen habe. Er hat sicher seine eigenen Wurzeln. Aber nachdem sich einmal diese Bezeichnung für Christus eingebürgert hatte, las man sie natürlich in das Alte Testament hinein und bezog den heiligen Gottesnamen auf Jesus von Nazareth."

19. I prøveoversættelserne, der gik forud for 1992-oversættelsen, forsøgte man sig i bindet med Samuels- og Kongebøgerne (1986) med at gengive tetragrammet med Jahve. Det var allerede blevet overvejet i prøveoversættelsen af Salmernes Bog (1977). Men selv om Bibelselskabet vist var med på det, gjorde man det dog ikke. Som det hedder i forordet: "Men brugen af navnet Jahve er stødt på indvendinger, der i alt væsentligt er begrundet ud fra hensynet til dansk bibeltradition og forholdet til Det Nye Testamente, og forsøget blev derfor opgivet." I 1992-oversættelsen optræder Jahve-navnet dog i alt 13 gange, nemlig i sammenhænge, der taler om



gengive tetragrammet med Jahve i den af ham udgivne oversættelse af GT fra 1910.

### 5.2.2 δόξα

Et udtalt eksempel på en græsk glose, der i bibelsk sammenhæng nærmest konsekvent optræder med en betydning, som stammer fra det hebraiske ord, som den gengiver, er δόξα som gengivelse af כְּבוֹד i betydningen herlighed. Denne særlige brug omfatter også det tilhørende verbum δοξάζω. Især medvirkende kan her brugen af δόξα i forbindelse med gengivelsen af כְּבוֹד i Sinaj-perikopen i Exodus, men også fx i kaldelsesvisionen i Es 6 have været. Det er således i denne særlige "bibelske" betydning, at δόξα optræder hos først Paulus og siden i de øvrige nytestamentlige skrifter, herunder ikke mindst Johannesevangeliet.<sup>20</sup> Som det allerede fremgår af behandlingen i Kittels *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* gælder det, at denne særlige brug ikke optræder hos Filon og Josefus,<sup>21</sup> men som Jörg Frey konkluderer med hensyn til Paulus – men det vil så også gælde de øvrige nytestamentlige forfattere – "the apostle did not take his views of δόξα from a common usage of Hellenistic Judaism, nor from common usage in the Koine" (Frey 2014, 94). Denne brug er således virkeligt et eksempel på Septuaginta-sprog.

### 5.2.3 εὐαγγέλιον

Som det også var tilfældet med κύριος, har der i dele af forskningen været en stærk tendens til at se baggrunden for brugen af begrebet εὐαγγέλιον i den omkringliggende verdens sprogbrug, hvor εὐαγγέλιον kunne bruges fx om budskabet om glædelige begivenheder (således fx af Josefus i *Den Jødiske Krig* 2. bog 420).<sup>22</sup> Men selv om det rigtig nok forholder sig sådan, at substantivet εὐαγγέλιον i LXX ikke forekommer i singularis og i pluralis kun tre gange, alle i

Jahves navn som fx Es 42,8: "Jeg er Jahve, det er mit navn." Jeg takker Bodil Ejrnæs for disse oplysninger. Se i øvrigt også hertil B. Ejrnæs, *Skriftsynet igennem den danske bibels historie*, FBE 6 (København: Museum Tusculanum 1995), 187 med note 9.

20. Af den righoldige litteratur til dette emne skal der her alene henvises til Jörg Frey, "The Use of δόξα in Paul and John as Shaped by the Septuagint", *Reception of Septuagint Words in Jewish-Hellenistic and Christian Literature*, red. Eberhard Bons, Ralph Brucker & Jan Joosten, WUNT 2/367 (Tübingen: Mohr-Siebeck 2014), 85-104, hvor også brugen i LXX gennemgås. For Johannesevangeliet, se dog desuden Jesper Tang Nielsen, *Die kognitive Dimension des Kreuzes*, WUNT 2/263 (Tübingen: Mohr-Siebeck 2009), 89-140.

21. Se *ThWNT* II (1935) 240. Det er Gerhard Kittel selv, der er forfatter til denne del af δόξα-artiklen (235-258).

22. Se hertil fx Omerzu (2009), især 275.

2 Βαζ/2 Sam (4,10; 18,22.25), i betydningen glædebudskab(er), gode nyheder, så kunne dog brugen af verbet εὐαγγελίζεσθαι, ikke mindst fire centrale steder i Deutero- og Tritojesaja (40,9; 52,7; 60,6 og 61,1) indbyde til en antagelse af, at Paulus' og de andre nytestamentlige forfattere inddragelse af netop denne glose til at betegne frelsesbudskabet kunne have sin baggrund her. Mens der tidligere, fx hos Rudolf Bultmann, herskede skepsis med hensyn til denne afledning,<sup>23</sup> kommer Peter Stuhlmacher i monografien *Das paulinische Evangelium* fra 1968 til det resultat, at hvor den hellenistiske jødedom kun indirekte hører med til den nytestamentlige evangelieforkyndelses traditionshistorie, spiller Septuaginta her en mere betydningsfuld rolle.<sup>24</sup>

De to af de fire steder fra Deutero- og Tritojesaja optræder også i NT med verbalformen. Således finder vi Es 52,7 som et vigtigt led i Paulus' argumentation i Rom 10,14-18 for tesen i v. 13, der består af Joel-citater (Joel 3,5): πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσεται τὸ ὄνομα κύριου σωθήσεται. For deri ligger der det kald til en forkyndelse også blandt ikke-jøder, der netop er indholdet af Paulus' apostolat. For ingen kan påkalde Herrens navn uden først at være kommet til tro. Og tro forudsætter nogen til at forkynde, og det forudsætter igen, at nogen bliver udsendt, hvad der så begrundes ordene fra Es 52,7: ὡς ὥραι οἱ οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων τὰ ἀγαθὰ. Her er det dog ikke sådan, at denne betydning ikke også kan udledes af den hebraiske tekst.

Men at oversætteren/oversætterne her valgte netop dette verbum, synes imidlertid at have været en i hvert fald medvirkende årsag til, at Paulus og siden ham andre nytestamentlige forfattere anvendte

23. Således fx repræsentativt Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1965 [1948-1953]), 89-90. Se desuden tidligere fx Einar Molland, *Das paulinische Evangelion. Das Wort und die Sache*. ANVAO, II. Hist.Filos Kl. 1934, Nr. 3 (Oslo: I kommisjon hos Jacob Dybwad 1934), 18-21.

24. Se Peter Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium. I. Vorgeschichte* (alt som udkom), FRLANT95 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968), 179: "Die Septuaginta bietet den Christen den Wortstamm εὐαγγελ- für die Übertragung der Wurzel בשר einheitlich dar, aber nicht nur den Wortstamm, sondern auch das heilsgeschichtliche Medium des (prophetischen) Gotteswortes, in welches der Wortstamm eingebettet ist. Wenn die zur Mission aufbrechenden Christen den Heiden das (alttestamentliche) Gotteswort verkünden, ihre Verkündigung heilsgeschichtlich begründen und diejenigen Elemente der בשר-Tradition, welche im aramäisch-sprachigen palästinensischen Christentum lebendig waren, ihrer eigenen Missionsverkündigung nutzbar machen wollten, waren sie jedesmal auf die Septuaginta angewiesen und auf deren Gebrauch der Ausdrücke εὐαγγελίζεσθαι, εὐαγγελιζόμενος etc. Die Septuaginta gehört also zum sprachlichen und sachlichen Fundamentalbestand des urchristlichen Evangeliums auch dann, wenn sie den neutestamentlichen terminus technicus τὸ εὐαγγέλιον nicht direkt belegen hilft." For en gennemgang af materialet i Septuaginta, se 154-164, og for et blik i forskningshistorien, se 7-55.

glosen εὐαγγέλιον som terminus technicus for frelsesbudskabet og derfor det tilsvarende εὐαγγελίζεσθαι om forkyndervirksomheden. Siden, i Luk 4,18, finder vi Es 61,1-2, som forventeligt i LXX's skikkelse, som den tekst, Jesus læser op ved sin såkaldte tiltrædelsesprædiken i synagogen i Nazaret. Substantivet εὐαγγέλιον optræder da også i det ældste evangelium som en sammenfattende betegnelse for frelsesbudskabet (Mark 1,1.14.15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9 [16,15]), en sprogbrug forfatteren til Matthæusevangeliet overtager en række steder, dog de tre ud af de fire steder med kvalifikationen τῆς βασιλείας (4,23; 9,35; 24,14) og kun ét sted absolut (26,13). Til gengæld optræder det hverken i Lukas- eller Johannesevangeliet, idet førstnævnte dog har verbet 10 steder (+ 15 steder i ApG.)

#### 5.2.4 ὁ νόμος

Vi har allerede været inde på, at valget af ὁ νόμος som den gennemgående gengivelse af ἡγήτης betyder, at alene en del af dette hebraiske begrebs langt videre betydningsindhold end "lov" kommer til udtryk.<sup>25</sup> Den omstændighed, at det græske νόμος desuden optræder adskilligt oftere end det hebraiske begreb og altid i singularis og som betegnelse for Guds eneste lov, gør, at det i den græske "Bibel" i højere grad end i den hebraiske kommer til at stå som det sammenfattende udtryk for Guds vilje og det integrerende element i jødisk religion. Således bidrager denne gengivelse til den etiserende tendens i forståelsen af *tora*, som kendetegner Septuaginta. Martin Rösel har endda hævdet, at det er passende i denne forbindelse af tale om en "Nomos-Soteriologie" (2007, 147). Men selv om Rösel kan følge C.H. Dodds og Klaus Bergers negative dom over gengivelsen af *tora* med ὁ νόμος, finder han dog oversættelsen "unmittelbar einleuchtend. Allerdings verliert *nomos* im Griechischen Bereich die kultischen Dimensionen und damit den Bezug zur Heiligkeit, im Gegenzug wird er über die Verwendung in philosophischen Schriften mit *logos* und *nous* parallelisiert, so dass sich die genannte Erweiterung des Bedeutungsspektrums zu umfassenden Weltordnungsvorstellung erklären lassen könnte" (ibid.).

25. Se hertil fx Martin Rösel, "Nomothese. Zum Gesetzesverständnis der Septuaginta", *Im Brennpunkt: Die Septuaginta*. Band 3: *Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der Griechischen Bibel*, red. H.-J. Fabry & D. Böhler, BWANT 174 (Stuttgart: Kohlhammer 2007), 132–150. Af anden relevant litteratur til dette spørgsmål kan nævnes: A.F. Segal, "Torah and *nomos* in Recent Scholarly Discussion", i samme, *The Other Judaism of Late Antiquity*. Brown Judaic Studies 127 (1987), 131–145; F. Austermann, *Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter*, MSU 27 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003).

Selv om andre betydninger stadig kan optræde som fx i betegnelsen  $\acute{o}$  νόμος for Mosebøgerne som i Gal 4,21 og Matt 5,17 og for Skriften i sin helhed i 1 Kor 14,21, hvor det drejer sig om et citat fra Es 28,11-12, optræder  $\acute{o}$  νόμος i langt de fleste tilfælde i betydningen "loven" som sammenfatning af Guds bud, som det fx også er tilfældet i  $\acute{\epsilon}$ ργα νόμου som teknisk betegnelse for de bestemmelser, der gør jøden til jøde (ibid.).<sup>26</sup>

### 5.2.5 διαθήκη

Også valget af διαθήκη som gengivelse af det hebraiske  $\text{ברית}$  har bidraget til en understregning af asymmetrien i forholdet mellem de to parter, Gud og folk.<sup>27</sup> Det afspejler sig i analogien med et menneskes testamente, der endelig siden på latin simpelt hen bliver betegnelsen for pagten, selv om Vulgata i fx Jer 31,31 gengiver med *foedus*. I Gal 3,15.17; 4,24 m.fl.st. oversættes διαθήκη således i Vulgata med *testamentum/testamenta*. En i udgangspunktet måske lige så nærliggende gengivelse af det hebraiske kunne have været συνθήκη, der ganske vist ikke ville ophæve asymmetrien, men stærkere betone gensidighedsforholdet. Der er også blevet peget på, at pagt langt fra er den mest oplagte gengivelse af διαθήκη i Hebræerbrevet, der i øvrigt er det nytestamentlige skrift, hvor denne glose optræder hyppigst, nemlig med 17 af de i alt 33 belæg. For på den måde, som den gamle og den nye διαθήκη i Hebræerbrevet stilles op over for hinanden, og hvor de to først og fremmest angår ypperstepræstetjenesten, er det mest nærliggende at oversætte glosen med "forordning",<sup>28</sup> hvad der understreger det asymmetriske.

26. Se hertil især de mange bidrag til denne diskussion fra Michael Bachmanns hånd, fx "Was für Praktiken? Zur jüngsten Diskussion um die  $\acute{\epsilon}$ ργα νόμου", *NTS* 55 (2009) 35-54; optrykt i samme, *Von Paulus zur Apokalypse – und weiter. Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zum Neuen Testament*, NTOA/SUNT 91 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011), 207-226.

27. Jf. Johannes Behms διαθήκη-artikel, *ThWNT* II (1935), 105-137, 130,23-31: "Verfügung, Willenskundgebung Gottes, sich in der Geschichte offenbarender, Religion stiftender Gotteswille – das ist der religiöse Begriff von διαθήκη in LXX, eine bedeutsame Zuspitzung des zugrunde liegenden hbr Begriffs unter Wahrung seines wesentlichen Vorstellungsinhalts. Durch Beibehaltung des Begriffs *Bund*, der schon  $\text{ברית}$  nicht deckte, durch Kompromißformeln wie *Bundesverfügung*, *Vertragsordnung*, *Vertragsverfügung* oder durch Einführung des der at.lichen Gedankenwelt fernliegenden Begriffs *Testament* wird der sprach- und religionsgeschichtliche Tatbestand, der für die nt.liche διαθήκη-Idee grundlegend ist, verdunkelt oder verfälscht."

28. Se Wolfgang Kraus, "Die Bedeutung von διαθήκη im Hebräerbrieff", *Reception of Septuagint Words in Jewish-Hellenistic and Christian Literature*, red. Eberhard Bons, Ralph Brucker & Jan Joosten, WUNT 2/367 (Tübingen: Mohr-Siebeck 2014), 67-83, især 82: "Die *Diatheke*-Vorstellung hat im Hebr insofern eine spe-

### 5.2.6 δικαιοσύνη

Det græske δικαιοσύνη spiller en central rolle i Paulus' breve, ikke mindst i skikkelse af begrebet δικαιοσύνη θεοῦ og verbet δικαιοῦν;<sup>29</sup> i evangelierne forekommer δικαιοσύνη desuden syv gange i Matthæusevangeliet, slet ikke i Markusevangeliet og én gang i henholdsvis Lukas- og Johannesevangeliet. I LXX optræder ordstammen hyppigt og ikke alene i gengivelser af den hebraiske ordstamme קָדַשׁ. Derigennem har begrebet fået et nyt betydningsindhold i forhold til ikke-bibelsk græsk, hvor δικαιοσύνη først og fremmest betegner den gengældende retfærdighed (*iustitia distributiva*). Men som ikke mindst begrebet δικαιοσύνη θεοῦ viser det, udtrykker det hverken en personlig egenskab eller en forensisk tilkendt retfærdighed, men, som Ernst Käsemann kunne vise det, en magtsfære, hvori Gud skabende udfolder sin frelsesvilje.<sup>30</sup>

Hvad det vil sige, kan man se i inddragelsen af Hab 2,4 som uanført citat i formen ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται og som indført med et καθὼς γέγραπται i Rom 1,17 med samme tekst. Der mangler altså det μου, der findes det tredje sted, Hab 2,4 citeres i NT, nemlig Hebr 10,38, hvor det er anbragt efter δίκαιος, hvor det dog i LXX er anbragt efter ἐκ πίστεως. Dette Habakkuk-citat har været med til om ikke ligefrem at forme, så i hvert fald at bekræfte Paulus i hans forkyndelse af retfærdiggørelse af tro, om man nu vil knytte præpositionsleddet til subjektet eller til verbet. Det havde han ikke kunnet umiddelbart ud fra den hebraiske ordlyd (וְהַיָּשׁוּת בְּפִיטָה), der bedst gengives: "men den retfærdige skal leve i trofasthed" (således prøveoversættelsen fra 1985; i DO 1992 blev det til: "men den retfærdige skal leve i tro"). For Paulus har læst stedet som en beskrivelse af den tro, der "kanaliserer" Guds skabende virksomhed ind i det enkelte menneske som en kraft, der er virksom i kærlighed (se Gal 5,6). Det er desuden

zifische Funktion: Jer 38[31] verheißt Sündenvergebung und begründet eine neue "Verfügung/Setzung", jenseits bzw. nach der älteren (überbotenen) *Diatheke*, durch welche die levitischen Priester eingesetzt wurden. Der Autor des Hebr verwendet die aus Jer 38 gewonnene *Diatheke*-Vorstellung um seine Hohepriester-Christologie in Gottes Verheißung, und d.h. biblisch, zu legitimieren. Dass die Argumentation des Hebr dann im weiteren Verlauf der Geschichte zur Begründung eines neuen Selbstverständnisses herangezogen werden konnte (Barn, Justin), gehört in dessen Wirkungs- oder besser: Rezeptionsgeschichte, aber noch nicht zur Absicht der Theologie des Auctor ad Hebraeos."

29. Se hertil Peter Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, FRLANT 87 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965, <sup>2</sup>1966).

30. Se Ernst Käsemann, "Gottesgerechtigkeit bei Paulus", *ZThK* 58 (1961), 367-378; optrykt i samme *Exegetische Versuche und Besinnungen* II (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964), 181-193, men da også hans *An die Römer*. HNT 5a (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1973), 21-27.

indholdet af den retfærdighed, som Abraham tilkendes på grund af sin tro (Gen 15,6 i Gal 3,6; Rom 4,3; jf. dog også Jak 2,23).

### 5.2.7 ἀγάπη

I Septuaginta er det hebraiske substantiv אַהֲבָה gennemgående oversat med ἀγάπη, ligesom det tilsvarende hebraiske verbum אָהַב er det med ἀγαπάω. Dermed har det uden for Bibelen sjældent forekommende græske ord modtaget den rige fylde, der ligger i den gammeltestamentlige kærlighedsforståelse. Ethelbert Stauffer kan ligefrem i ἀγαπάω-artiklen i *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* skrive: "Man hat früher gemeint, ἀγάπη sei ein neues Wort, erst durch die LXX geschaffen. Das ist kaum mehr wahrscheinlich. Viel bedeutsamer ist, daß die ganze Wortgruppe um ἀγαπᾶν durch die griechische Übersetzung des AT erfüllt wird mit neuem Sinn" (*ThWNT* 1 (1933), 39). Under alle omstændigheder må det konstateres, at ἀγάπη sammen med verbalformen spiller en helt central rolle i Det Nye Testamente, hvor vi dels møder begrebet som definition af Gud, når det hedder, at Gud er kærlighed (1 Joh 4,8: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν), dels finder ἀγάπη som sammenfatning af det kristenliv, som Gud skaber gennem evangeliet, hvad enten det sker som i kærligheden højsang i 1 Kor 13, men også i et udsagn som Matt 24,12 om kærligheden, der bliver kold i de fleste, eller i næstekærlighedsbuddet som opfyldelse af hele loven som i Rom 13,8-10 med konklusionen: πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀπάπη (jf. det dobbelte kærlighedsbud i Mark 12,28-31 med par.).

### 5.2.8 τὰ ἔθνη

Talen i LXX om folkeslagene (τὰ ἔθνη), der i modsætning til "folket" (ὁ λαός) først siden skal inddrages i Guds frelsesplan, indgår uforkortet i Det Nye Testamente, der i dette bygger videre på tendensen i LXX til at indføre dette positive aspekt på de ikke-jødiske folk også på steder, hvor MT ikke har det. Det gælder fx den græske gengivelse af Es 42,1-4, der optræder som opfyldelsescitat i Matt 12,18-20, og hvor v. 4b lyder: καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν, hvor MT har "de fjerne øer venter på hans belæring (נְהִיָּה)". At folkeslagene "håber", supplerer v. 1: κρίσιν ἔθνεσιν ἐξοίσει med en utvetydigt positiv tone,<sup>31</sup> som der følges op på i v. 6 i såvel MT som LXX: "Jeg, Herren, har kaldt dig i retfærdighed, jeg tager dig ved hånden, jeg danner dig og gør dig til en pagt med folket, til et lys for folkene

31. Se hertil Frederik Poulsen, *God, His Servant, and the Nations in Isaiah 42:1-9*, FAT II 73 (Tübingen: Mohr Siebeck 2014), 118-162.

(εἰς διαθήκην γένους, εἰς φῶς ἐθνῶν).” Man forstår, at forfatteren til Matthæusevangeliet genfandt sin Kristus i denne tjener-sang.

Formodentlig er det den stadig mere konsekvente monoteisme, som i LXX bevirker denne påfaldende åbning over for de ikke-jødiske folkeslag, som også gør sig gældende i en række andre ændringer i LXX i forhold til MT.<sup>32</sup> At det ikke betyder, at lovens betydning svækkes, kan aflæses i nogle ændringer i LXX's udgave af Sl 9,21 og 84(83),7. Førstnævnte sted lyder MT således: “Herre, indgyd folkene frygt, så de forstår, at de kun er mennesker”, mens LXX har: κατὰστησον, κύριε, νομοθέτην ἐπ’ αὐτούς, γνώτωσαν ἔθνη ὅτι ἄνθρωποι εἰσιν (“indsæt en lovgiver over dem. Folkeslagene skal erkende, at de er mennesker”). Denne oversættelse forudsætter alene en ændring i vokaliseringen af מִוִּי (til מִוִּי), for at “frygt” kan blive til “lovgiver”. Det er muliggjort af, at MT usædvanligt skriver dette substantiv med ו i stedet for med ח. Sidstnævnte sted (Sl 84(83) hedder det i MT: “efterårsregnen hyller den i velsignelse”, hvor LXX har: καὶ γὰρ εὐλογίας δώσει ὁ νομοθετῶν (“også velsignelser vil lovgiveren give”). Også her skyldes oversættelsen valget af en anden mulig betydning af det til grund liggende hebraiske מוֹרִי. Frelsen for folkeslagene anskues i dette tilfælde som det at få del i loven. Man forstår Hans-Joachim Schoeps’ tale om “die *missionarische* Abzweckung der Septuaginta”.<sup>33</sup>

### 5.2.9 ὁ πλήσιον

Valget af ὁ πλήσιον til at gengive det hebraiske עֲרֵב, ikke mindst i kærlighedsbuddet i Lev 19,18, har muliggjort den åbenhed for buddets gyldighed i forhold til også ikke-jøder, som ikke ligger i den hebraiske tekst. Denne begrænsning, der i fx Luk 10,29 kommer til orde i den lovlærdes spørgsmål om, hvem hans næste er, er i overensstemmelse med den afgrænsning, der åbenbart var karakteristisk i antik jødedom.<sup>34</sup> Under alle omstændigheder kan det konstateres, at LXX's oversættelse af עֲרֵב med ὁ πλήσιον har været en stærkt medvirkende årsag til dannelsen af selve fundamentet under den kristne etik, og med sin

32. Nævnes kan her fx Num 24,7.17, hvor dette aspekt indføres i Bileam-prophetien i v. 7LXX.

33. Paulus. *Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte* (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1959), 17. Se videre ovenfor i denne artikels første del.

34. Se Johannes Fichter, “πλήσιον in der Septuaginta und der “Nächste” im AT”, *ThWNT VI* (1959), 310-314, hvor det (313) hedder: “Spätere jüdische Rechtsauslegung hat eine ausdrückliche Begrenzung des Liebesgebotes vorgenommen; sie läßt es nur für Israeliten und Vollprosytyten (...) gelten und schließt den Samaritaner, den Fremden, dh. Ausländer (...) und ..., den Beisassen, der sich innerhalb von 12 Monaten nicht der jüdischen Gemeinde angeschlossen hat, aus.”

universalisme gør den det umuligt – i hvert fald ud fra Skriften – at sætte grænser.

## 6. Slutning

Som det allerede er fremgået, fik gengivelser af konkrete ord, begreber og udsagn afgørende betydning for udfoldelsen af nytestamentlig teologi. Jeg har ikke i denne omgang berørt spørgsmålet, om i hvilken grad LXX lægger mere op til messianske tolkninger end Biblia Hebraica ved enten at udtrykke en sådan direkte eller blot muliggøre den.<sup>35</sup> Det vil føre for vidt her. Så til slut vil vi nøjes med kort at sammenfatte nogle af konsekvenserne af inddragelsen af LXX.

Hos Paulus og enkelte andre steder i de øvrige skrifter i NT kan vi iagttage, at den betydningen af de bagvedliggende hebraiske ord og begreber stadig kan klinge med. Men der er også eksempler på, at den valgte gengivelse gennem dens brug i andre kontekster eller selve dens ordlyd henter sit indhold fra den betydning, som glosen har i en ikke-bibelsk kontekst. Hvad der til en begyndelse endnu kunne være et vindue ind i den hebraiske bibelteksts betydningsunivers, mistede snart i en ikke-jødisk hellenistisk kontekst disse konnotationer, en udvikling der yderligere accentueredes i oversættelser til ikke mindst latin, hvor fx *iustitia Dei* kunne være svært at forbinde med det, som endnu kunne klinge med i δικαιοσύνη θεοῦ.

---

35. Til spørgsmålet om, hvorvidt Septuaginta har sin egen teologi, se igen Mogens Müller, "Theology in the LXX?" (jf. ovenfor n. 1 i denne artikels første del).